

University of Groningen

El Ajax de Sófocles y el conflicto individuo y sociedad en la Atenas des siglo V

Roig Lanzillotta, L

Published in:
EPRINTS-BOOK-TITLE

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
2005

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Roig Lanzillotta, L. (2005). El Ajax de Sófocles y el conflicto individuo y sociedad en la Atenas des siglo V. In *EPRINTS-BOOK-TITLE* (pp. 87-114). Universidad de Córdoba.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

EL *AIAX* DE SÓFOCLES Y EL CONFLICTO ENTRE INDIVIDUO Y SOCIEDAD EN LA ATENAS DEL SIGLO V

Lautaro ROIG LANZILLOTTA
Universidad de Córdoba

El *Aiix* es, quizá, la tragedia de Sófocles sobre la que menos acuerdo hay entre los estudiosos. Ya desde antiguo, voces críticas la consideran no sólo una obra de juventud y de estructura deficiente, sino incluso la de menor calidad entre sus obras conservadas. Afortunadamente, hoy en día semejante opinión ha sido superada, aunque planea aún la incertidumbre y la polémica sobre otros aspectos: el tratamiento sofocleo del mito, la figura de Ayante o la de Atenea, el personaje de Odiseo y su metamorfosis a lo largo de la obra, y, en fin, el sentido del largo debate en torno al cuerpo del héroe. Estas son algunas de las cuestiones de la tragedia que aún no han recibido una explicación satisfactoria.

El presente estudio, sin embargo, no pretende hacer una defensa de la calidad de la obra o del magistral tratamiento sofocleo del mito de Ayante, ni llevar a cabo un análisis particular de aquellos aspectos que han sido tradicionalmente abordados por la crítica, con el ingenuo afán de darles una respuesta definitiva. Intenta, más bien, abordar una lectura de conjunto de la obra que, tras contextualizar la tragedia, consiga integrar a sus personajes y motivos en el mundo conceptual del que forman parte. En última instancia, más interesante que explicar el sentido de éste o aquél motivo o personaje es, quizá, comprender cómo se articulan, oponen o complementan para conformar el todo de la obra y para transmitir el mensaje que Sófocles quiso trasladar a su audiencia.

Con este objetivo, nuestro artículo se divide en tres secciones: la primera llama la atención sobre ciertos hechos históricos relevantes para la comprensión del tema que Sófocles plantea en el *Aiix*; el segundo se centra en la obra misma y analiza, por un lado, el personaje del héroe, su relación con los dioses y con los hombres, y, por otro, el de la sociedad en que éste está inmerso, cuyos voceros son en la obra Menelao, Agamenón y Odiseo. La tercera parte

ofrece una interpretación del sentido y mensaje de la obra a partir de las cuestiones discutidas en las dos primeras partes.

1. CONTEXTO SOCIO-POLÍTICO DEL *AIAX* DE SÓFOCLES

El momento histórico en que el *Aiix* es compuesto y representado (posiblemente en el 448 a. C.¹) es un período clave en el desarrollo de la democracia ateniense. Tras las primeras reformas de Efialtes, continuadas luego por Pericles, la vida política, dominada hasta entonces por la influencia de las familias aristocráticas, cuenta con una mayor representación de las clases populares que cada vez más clamaban por una *ισονομία* extendida a todas las facetas del quehacer humano. El poder creciente del pueblo aumenta en estos años gradualmente la conciencia de su identidad y, consecuentemente, agudiza el rechazo de todo aquello que amenace las prerrogativas que hasta entonces había alcanzado.

Al mismo tiempo, la noción de individuo, tras haber evolucionado paulatinamente, alcanza también ahora su máximo desarrollo y encuentra en el movimiento democrático una fuerza contraria que se empeña en anularla. Aquello que había propiciado la noción de la individualidad –a saber, el gradual desarrollo de una valoración de la persona a partir del reflejo de sus cualidades en lo comunitario– supondría a la postre su anulación. Si el reconocimiento social de las aptitudes personales había favorecido una gradual evolución de la individualidad, por reportar a la persona la idea de su autoestima, dicha valoración externa de la propia valía acabaría por coartar la libertad individual y el desarrollo mismo de la individualidad. De una forma similar a como lo hacía la estratificación social inherente al sistema de organización en uso en otras épocas de la historia griega, el valor de la persona es evaluado ahora por el todo de la comunidad, que encuentra en el utillaje conceptual racional y religioso una base para justificar su lucha contra el individuo en aras de la conservación de la polis.

¹ En general la obra suele ubicarse bien al principio de los años cincuenta del siglo V: así, W.B. Stanford, *Sophocles. Ajax* (Cambridge, 1963). Para S. Fuscagni, 'La condanna di Temistocle e l'Aiace di Sofocle', *RIC* 113 (1979) 167-87, el *Aiix* refleja la preocupación por las nuevas disposiciones del derecho ático sobre la prohibición de sepultura para los traidores. La primera vez que dicho castigo se puso en práctica fue en el caso de Temístocles, por lo que la obra de Sófocles debe fecharse entre 451-446. Hay quien, como N.O. Brown, 'Pindar, Sophocles and the Thirty Year Peace', *TAPhA* 82 (1951) 1-28, retrotrae la composición y representación del *Aiix* hasta un período comprendido entre el 460 y el 457; cf. al respecto C. Miralles, *Tragedia y Política en Esquilo* (Barcelona, 1968) 74.

En semejante contexto, la realización personal a que el individuo puede aspirar es sólo aquella que se mantenga dentro de los límites fijados por el estado para el desarrollo de la misma. El choque de los intereses del individuo y del grupo, que en la tragedia se intentan integrar en un equilibrio², pasa, por tanto, a primer plano.

La sociedad democrática, sin embargo, no pretende anular al individuo, sino *solamente* crear uno a la medida de sus necesidades. El “individuo sobresaliente” que en dicha comunidad tiene cabida es aquel cuyo comportamiento suponga una ratificación y fortalecimiento de la cohesión y de los principios comunitarios. Por ello, la solución del conflicto planteado entre los intereses particulares y los comunitarios implica ya necesariamente la eliminación del individuo, bien literalmente como en el caso de Ayante, bien por medio de la anulación de sus aspiraciones individuales, que son sustituidas –en la búsqueda de un equilibrio incluso ficticio– por el equivalente comunitario de aquello que el individuo perseguía. Dicha sustitución significa el triunfo del sistema establecido sobre la base de la noción del *término medio*, en que cualquier elemento extraño o subversivo en el sistema, entre ellos el individuo, debe ser neutralizado³.

1.2. El conflicto individuo-grupo en la sociedad ateniense del siglo v y el *Aiix*

El *Aiix* de Sófocles refleja esta situación que se hace ya evidente en la segunda mitad del siglo V. En el marco creado por la medida y la moderación ya no hay lugar para un héroe de la magnitud de Ayante. La actitud del héroe homérico, sacada de su contexto y mirada a través del prisma de la moderación,

² Cf. F. von Kolb, ‘Polis und Theater’, en G.A. Seek (ed.), *Das griechische Drama* (Darmstadt, 1979) 504-45, esp. 504: ‘Los poetas exponían en sus dramas los problemas centrales de la polis y de la sociedad, intentaban analizar las diferentes soluciones posibles y, de esta forma, pretendían también educar a los ciudadanos que se hallaban reunidos en el teatro’ (mi trad.).

³ En última instancia, este es el sentido del *certamen de las armas* en la tragedia de Sófocles: plantear, por una parte, el lugar que en la polis corresponde al elogio y la función del mismo en el reconocimiento simbólico de las cualidades del individuo sobresaliente; por otra parte, considerar las características de dicho elogio y su relación con el *contenido* que se pretende elogiar. Por ello, a pesar de que los puntos de partida sean diametralmente opuestos, los enfoques del problema en el *Aiix* de Sófocles y en la *Nemea* octava de Píndaro presentan cierta similitud, pues en ambos casos Ayante debe conformarse con el sustituto comunitario del premio que persigue. En la polis del siglo V, las aspiraciones del individuo, de ser satisfechas, lo son por medio de la *palabra*, del elogio de sus cualidades, gracias al cual la grandeza del héroe, al ser reconocida, es aceptada por los demás.

no puede resultar sino ridícula⁴. En el período que va desde Homero hasta Sófocles las estructuras valorativas generales, y con ellas el cuadro axiológico individual, han cambiado radicalmente⁵. El exceso que antaño parecía regir el comportamiento de los héroes es en la sociedad del siglo V el mayor peligro que debe sortear el individuo, pues el equilibrio y la moderación, hijos del desarrollo conceptual en torno a la noción del término medio, son el pilar del estado democrático⁶.

Que la estructura profunda del mito de Ayante y el *juicio de las armas* plantea el conflicto entre el individuo y la comunidad, parece evidente por el interés que el tema suscita en la Antigüedad⁷ y especialmente en el siglo V,

⁴ Cf. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (Madrid, 1981 [1914]) 112-3: 'En virtud de razones, sin duda suficientes, solemos abrigar una grande desconfianza al que quiere hacer usos nuevos. No pedimos justificación al que no se afana en rebasar la línea de lo vulgar, pero la exigimos perentoriamente al esforzado que intenta trascenderla. Pocas cosas odia tanto nuestro plebeyo interior como al ambicioso. Y el héroe, claro está que empieza por ser un ambicioso. La vulgaridad no nos irrita tanto como las pretensiones. De aquí que el héroe ande siempre a dos dedos de caer, no en la desgracia, que esto sería subir a ella, sino de caer en el ridículo. El aforismo: "de lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso" formula este peligro que amenaza genuinamente al héroe'.

⁵ Para el tratamiento sofocleo del mito, A. Maddalena, 'L'interpretazione sofoclea dei miti di Aiace, di Antigone e di Eracle', en *Studi in onore di Luigi Castiglioni* (Florencia, 1960) 543-86; F. Jouan, 'Ajax, d'Homère à Sophocle', *IL* 39 (1987) 67-73. Para los valores, G. Zanker, 'Sophocles' *Ajax* and the Heroic Values of the Iliad', *CQ* 42 (1992) 20-25; M.G. Ciani, 'Aiace tra epos e tragedia', *SIFC* 15 (1997) 176-87.

⁶ D.J. Bradshaw, 'The Ajax Myth and the Polis: Old Values and New', en D.C. Pozzi y J.M. Wickersham, *Myth and the Polis* (Ithaca, N.Y., 1991) 99-125.

⁷ Las menciones literarias son numerosas y destacan, según la época, aspectos diversos del mito. Junto a las que hacen referencia al segundo lugar en excelencia, después de Aquiles, de Ayante (*Il.* 2.768ss; 17.279s; *Od.* 24.17s; Alceo 387 LP; Ibico 282 PMG, 32-34; S. Ai. 503, 1339-40; *Carm. Conu.* 898, 899 PMG; cf. Píndaro, *N* 7.27; Horacio, *S.* 2.3.193; Filóstrato, *Heroic.* 719-20; *Dictys* 4.5), están las que se ocupan del *certamen de las armas*: así *Od.* 11.469ss; Filóstrato, *Her.* 720ss; Quinto de Esmirna 5, 157ss; Cheches *PH* 485 (que hacen responsable del veredicto a prisioneros troyanos); *Ilias parva* fr. II Allen; Proclo 106, 21 Allen (en que espías griegos escuchan la opinión de las mujeres troyanas); Sófocles, *Ai.* 1135ss (quien se decanta por el fraude en la votación: *ibid.* y escolio *ad loc.*); Ovidio, *Met.* 13, 382-3 (para quien es la menor elocuencia de Ayante la que decide el voto) y Píndaro *I.* 4, 35-6; *N.* 7, 23-30 y *N.* 8, 23-34. Esta variabilidad con respecto a los aspectos que los diferentes testimonios destacan no hace más que demostrar que en el fondo del episodio que permanece inalterado, el altercado individuo-grupo es lo importante. Un acercamiento a la evolución del mito en C. Fucarino, 'Genesi e sviluppo del mito di Aiace', *ALGP* 23-24 (1986-87) 158-81; sobre la relación entre Ayante y Aquiles, L.V. Hinckley, *Ajax and Achilles. Their Literary Relationship from Homer to Sophocles* (Chapel Hill, N.C., 1972).

época en que Esquilo, Píndaro y Sófocles se ocupan de él⁸. El planteamiento de un tema cuyo trasfondo es el choque individuo-grupo ante un público como el de la Atenas de segunda mitad del siglo V –especialmente sensibilizado ante temas de este tipo– debe necesariamente ser cauto⁹. La reacción del público ateniense ante la obra de Frínico muestra que la libertad de exposición del poeta no es muy amplia, por lo que no es extraño que la obra de Sófocles se mantenga, aparentemente, al margen de una cuestión que se había convertido en tabú. De hecho, el *Ajax* comienza cuando el ultraje ha tenido ya lugar y no hay mención objetiva alguna que permita saber de antemano si el certamen ha sido justo o injusto¹⁰.

El carácter del mito ayuda al trágico en su exposición. En primer lugar, el protagonista es un héroe ateniense íntimamente relacionado con el desarrollo de la democracia¹¹. En el tratamiento del conflicto entre los intereses públicos y privados el poeta cuenta con mayor libertad para defender el valor y la necesidad de los derechos individuales. Para salvar el carácter del héroe tiene que reivindicar de alguna forma la independencia del individuo y así, halagando al público con la reivindicación de la grandeza de su héroe, ataca por otra

⁸ Para una interpretación de la obra de Esquilo a la luz de los acontecimientos políticos de después de las guerras médicas, A. Podlecki, *The Political Background of Aeschylean Tragedy* (Ann Arbor, 1966) y H. Lloyd Jones, 'Review Podlecki', *Phoenix* 21 (1967) 222-23. Para el tratamiento pindárico, véase nuestro 'La *Nemea* VIII en contexto: Hora y la aceptación o rechazo de las excelencias del individuo sobresaliente', *CFC: egi* 9 (1999) 41-77 y la bibliografía allí citada. Para Sófocles: F. Schachermeyr, 'Sophokles und die Perikleische Politik', *WS* 79 (1966) 45-63; también, Fuscagni, 'La condanna di Temistocle'. En general, D.M. O'Higgins, *Fifth-Century Interpretations of Ajax* (Ithaca, N.Y., 1985).

⁹ Sobre la autocensura de los trágicos, como resultado de la falta de libertad de palabra real en la democracia ateniense, L. Gil, *La censura en el mundo antiguo* (Madrid, 1985 [1961]) 52; para la cuestión en relación con el *Edipo Rey* de Sófocles, D. Clay, 'Unspeakable Words in Greek Tragedy', *AJPh* 103 (1982) 277-98.

¹⁰ Al respecto, K. Reinhardt, 'Ajax', en E. Segal (ed.), *Oxford Readings in Greek Tragedy* (Oxford, 1983) 141-66. Para R.P. Winnington-Ingram, *Sophocles, an Interpretation* (Cambridge, 1980) 58-59, sin embargo, el hecho de que Sófocles ponga hasta dos veces en boca de Odiseo el verbo ἀτιμάζειν (vv. 1339, 1342) indica que el trágico quiso señalar la injusticia del juicio.

¹¹ Ayante era el héroe epónimo de una de las diez tribus atenienses y su estatua estaba en el ágora. Como héroe ateniense fue invocado como ayuda en la batalla de Salamina (Heródoto 8.64.2, 121) y todavía en época de Pausanias (1.35.3) su culto permanecía vivo. Al respecto, Stanford, *Ajax* y C. Miralles, *Tragedia y Política*, 73-74. Sobre el culto a Ayante, P. Burian, 'Supplication and Hero Cult in Sophocles' Ajax', *GRBS* 13/2 (1972) 151-56; A. Henrichs, 'The Tomb of Aias and the Prospect of Hero Cult in Sophocles', *CIAnt* 12 (1993) 165-80.

parte sus valores¹². En segundo lugar, la ambigüedad del mito en la tradición es propicia para la intención de Sófocles. Junto al amplio interés que el tema despierta, otros dos rasgos caracterizan al mito de Ayante y el *certamen de las armas*: su ambigüedad¹³ y su aparente capacidad de tolerar las más diversas variantes¹⁴.

2. EL INDIVIDUALISMO, UNA CUESTIÓN COMUNITARIA

Además de cauto, el enfoque sofocleo es ejemplarmente objetivo, pues aborda el tema sin tomar partido e intentando integrar en su exposición las dos vertientes del problema. El planteamiento incluye, al mismo tiempo, tanto la perspectiva individual como la social y comunitaria: el individuo es, en última

¹² No coincidimos, por ello, con la separación que H.D.F. Kitto, *Form and Meaning in Drama* (Londres, 1956) 182, intenta establecer entre ficción y realidad, separando al Ayante héroe trágico del Ayante centro del culto que se le rendía en Atenas. El propio caso de Frínico (cf. Heródoto 6.21) muestra a las claras que semejante división entre ficción y realidad no se produce del todo en el espectador ateniense del siglo V. Por otro lado, de existir semejante división, ni siquiera los sentimientos que para Aristóteles dan sentido a la tragedia tendrían lugar en el ánimo del espectador. La simple elección de este mito implica un interés concreto y supone una conciencia del poeta de su importancia para el público.

¹³ No creemos, sin embargo, que el carácter ambiguo del mito deba justificar un estudio externo del personaje que, por medio de la comparación de los diferentes tratamientos del mismo, intentara encontrar una *coherencia* que no ha interesado a Sófocles. La ambigüedad del carácter del héroe, además, aparece ya en los poemas homéricos, lo que parece apuntar a la importancia de este aspecto en el perfil del héroe y del mito. En general, J. Ferguson, 'Ambiguity in Ajax', *Dioniso* 44 (1970) 12-29. Sin embargo, C. Segal, 'Greek Myth as a Semiotic System and the Problem of Tragedy', *Arethusa* 16 (1983) 180, ha señalado que 'el trágico confía en que su audiencia será capaz re-codificar las relaciones de los personajes de su obra con sus configuraciones paralelas y homólogas en el mega-texto; y tiene en cuenta tanto el carácter polisémico de los personajes, como el hecho de que, en el mega-texto, éstos son intercambiables.

¹⁴ Hasta la obra de Sófocles cinco son las fuentes en que aparece un tratamiento del tema: en Homero, en la *Aethiopis*, atribuida normalmente a Arctino de Mileto, en la *Parva Ilias* atribuida a Lesques de Mitilene, en Esquilo, quien compuso una trilogía sobre el tema de la que poco o nada es lo que sabemos (al respecto, Miralles, *Tragedia y Política*, 74-77) y en Píndaro. Si se compara el material de las obras la ambigüedad es clara: en *Od.* 11.545 parece apuntar a que el certamen de las armas no depende de un duelo entre los aspirantes sino de su 'palabra'. En lo que al jurado se refiere, hay variantes para todos los gustos: unas veces son los prisioneros troyanos los que deciden (Arctino en Proclo, *schol. Od.* 11.547; cf. *tb. Od.* 11.543-7, donde contribuye Atenea), otras dos muchachas troyanas que conversando junto a la muralla son oídas por un espía (Lesques en Proclo, *Schol. Aristoph. Eq.* 1056), y otras son los envidiosos aqueos los que deciden de forma injusta otorgar el premio a Odiseo (Píndaro, *N* 8, 23ss). Otro tanto ocurre con el motivo de la locura y el ataque al botín de los aqueos, que en ocasiones no se menciona (Píndaro, *N.* 7, 25; 8, 23ss; *I.* 4, 57; tampoco en la *Nekyia* ni en Arctino), pero que en Sófocles representa tan importante papel.

instancia, una manifestación de la propia comunidad y, en tal sentido, ésta debería ser capaz de encauzar su energía y deseos en el marco de la polis. De esta forma, Sófocles transforma lo que parecía ser una discordia entre Ayante y Odiseo en una cuestión que trasciende lo particular para convertirse en un problema de mayor envergadura en que todos y cada uno de los elementos de la comunidad, así como los principios sobre los que ésta se asienta, se ven comprometidos¹⁵.

Tenemos, por un lado, a Ayante, que representa al individuo con sus deseos y aspiraciones en su búsqueda de reconocimiento. El punto de vista individual se explora a partir de las relaciones del héroe con los dioses y con los hombres, pues los planos humano y divino conforman la circunstancia individual de la persona. Por otro lado, está el punto de vista de la comunidad, que se aborda a partir de la exposición de sus principios y sus intereses, que el individuo, con sus aspiraciones, pone en entredicho. El héroe es demasiado grande, demasiado sobresaliente, para poder tomar parte en la comunidad y es precisamente su grandeza la que le impide participar en ella. Su búsqueda de reconocimiento se debe a que sólo por medio del mismo puede transformarse su superioridad en ξυνὸν καλόν y hacerla compatible con los principios de la convivencia en la comunidad.

Sin embargo, el reconocimiento no se produce y el suicidio de Ayante¹⁶ cierra el problema desde el punto de vista individual, trasladándolo, en la segunda parte de la tragedia, al ámbito comunitario y dando lugar al enfoque opuesto. Este es el sentido, creemos, de que la muerte de Ayante tenga lugar en la mitad de la obra. La obra es una clara meditación sobre el necesario equilibrio entre individuo y grupo y, por ello, tras considerar la cuestión desde el punto de vista individual, debe abordarla, en la segunda parte, desde el comunitario¹⁷.

¹⁵ En general, Z. Ritook, 'Einzelpersönlichkeit und Gesellschaft im Aias des Sophocles', en *Humanismus & Menschenbild im Orient und in der Antike. Konferenzvorträge*, Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg Wiss. Beitr. 27/ I 2 (1977) 221-29.

¹⁶ La grandeza del héroe trágico radica precisamente en este punto. Ayante, consciente de su destino e individualidad, decide por sí mismo la fidelidad a sus propios valores y, en consecuencia, opta por la única salida posible a la situación, que esté de acuerdo con su idea del mundo, eliminando así la contradicción interna que en un principio presenta. Cf. J.S. Lasso de la Vega, *De Sófocles a Brecht* (Barcelona, 1971) 53; C. Segal, 'Sophocles' Ajax', 403-04; Winnington-Ingram, *Sophocles*, 18-19; C.E. Sorum, 'Sophocles' Ajax in Context', *CW* 79 (1986) 361-77, esp. 366-67, ha señalado que, a pesar del aparente paralelismo entre las figuras heroicas de Aquiles y Ayante, éste no es tal, porque Aquiles muere donde y como debe morir el héroe, en el campo de batalla, mientras que Ayante se suicida.

¹⁷ Desde el escoliasta (Σ al v. 1123, quien cree que Sófocles sólo pretende alargar la tragedia), seguido por A.J.A. Wadlock, *Sophocles the Dramatist* (Cambridge, 1951) 50-66, hay quien ve en *Ajax* una obra de juventud y, por tanto, una tragedia con una estructura imperfecta.

Frente a estos dos polos, individuo y comunidad, aparecen también los intereses de terceros –pues aun representando intereses individuales, al aliarse con y servirse de las prerrogativas sociales parecen formar parte del todo de la comunidad– que se aprovechan en beneficio propio de esa contradicción interna que la realidad comunitaria presenta.

2.1. La primera parte (vv. 1-865): El plano individual

El plano individual ocupa la primera parte de la obra hasta el suicidio de Ayante (vv. 1-865) y analiza la figura y personalidad del héroe-individuo desde las dos vertientes que, por así decirlo, conforman su realidad. La esfera humana (aspecto vital) y la divina (aspecto existencial) son el micro y el macrocosmos que conforman la realidad del ser humano. Los obstáculos que Ayante encuentra para desarrollar su individualidad en ambos planos nos ponen ante los ojos a un individuo desamparado, solo y desligado de su entorno¹⁸.

Los primeros versos de la tragedia se ocupan de la relación de Ayante con la diosa y muestran a las claras la hostilidad divina hacia el héroe. La realidad, con la crudeza de las palabras de la diosa y su crueldad hacia el héroe, con-

Así, H.D.F. Kitto, *Greek Tragedy* (Londres, 1973 [1939]) 118, C.M. Bowra, *Sophoclean Tragedy* (Oxford, 1945) 18, C.H. Whitmann, *Sophocles* (Cambridge, 1951) 63, Waldo, *Sophocles*, 50-61, G.M. Kirkwood, *A Study of Sophoclean Drama* (Nueva York, 1958) 42-49, G.H. Gellie, *Sophocles, a Reading* (Melbourne, 1972) 191-93 T.B.L. Webster, *An Introduction to Sophocles* (Londres, 1969) 102-03, consideran que la obra tiene una estructura díptica: la primera parte se centraría en Ayante y la segunda en sus funerales. El influjo de semejante punto de vista puede aún verse en J. Vara, 'Sófocles', en J.A. López Férez, *Historia de la Literatura griega*, 327, quien aun rechazando la estructura díptica, acaba por explicarla. En general, sobre la estructura de la obra, R. Gruetter, *Untersuchungen zur Struktur des sophokleischen Aias* (Kiel, 1971) y J.M. Lucas, 'Estructura del Ajax de Sófocles', *Emerita* 42 (1974) 263-85; J.Tyler, 'Sophocles' Ajax and Sophoclean Plot Construction', *AJPh* 95 (1974) 24-42; T.A. Szlezák, 'Zweiteilige Dramenstruktur bei Sophokles und Euripides', *Poetica* 14 (1982) 1-23; Ch. Eucken, 'Die thematische Einheit des Sophokleischen *Aias*', *WJA* 17 (1991) 119-33.

¹⁸ Cf. al respecto K. Reinhardt, *Sófocles* (Barcelona, 1991) 15: 'Los dioses de Sófocles no proporcionan consuelo al ser humano y, aunque dirigen su destino para que se conozca, el ser humano como tal se concibe primeramente como ser expuesto y abandonado. Sólo a partir de su aniquilación parece que su esencia, al purificarse, consigue pasar de su disonancia a un estado de armonía con el orden divino (...) Los dramas de Esquilo no conocían ese arraigo ni su contrario: desconocían por completo esas formas de desnudez y desamparo; el ser humano, el semidiós o héroe, sea cual fuera el lugar que ocupara no estaba solo, siempre permanecía en el interior de las relaciones divinas y humanas'. Cf. Sorum, 'Ajax in Context', 366; C. Segal, 'Drama, Narrative, and Perspective in Sophocles' Ajax', *SEJG* 31 (1989-90) 395-404, esp. 397.

trasta con el convencimiento de Ayante del apoyo que los dioses le brindan. Su destino trágico se debe, en parte, a la ingenuidad que le impide ver el engaño de que es víctima. Su ceguera le lleva a creer, primero, en la votación de los dánaos como reconocimiento de su superioridad; después, en la ayuda de Atenea para vengarse del ultraje que ha sufrido. Por ello, lejos de presentarnos a un Ayante como *miles gloriosus*¹⁹, estos versos lo muestran a través de un prisma existencial que antes que “ridículo” lo hace patético²⁰. La soledad de Ayante y el rechazo de los hombres de la armada se acentúa cuando vemos que los dioses tampoco le son favorables²¹. En resumen, la aparición de la diosa y su actitud hacia el héroe indican que Ayante está perdido.

Esta primera parte de la obra presenta la mayor intensidad trágica, por centrarse en el intento del individuo-héroe de imponer su voluntad, su visión del mundo, en una realidad siempre indócil. La lucha del héroe representa la lucha del ser humano por afirmarse en su existencia y su opción última, el suicidio, supone la coincidencia del héroe consigo mismo y con sus expectativas, pues al prescindir de todo lo alieno elimina su contradicción primera, que le había llevado a buscar refrendo a su superioridad en lo externo.

Los primeros 133²² versos hasta la aparición del coro nos presentan a los tres principales personajes de la primera mitad de la obra: Ayante, todavía cegado por la ira y mostrando su aspecto más temible y salvaje; Atenea, en-

¹⁹ Esta es la opinión de J.P. Poe, *Genre and Meaning in Sophocles' Ajax* (Frankfurt, 1987 [BKPh 172]) 28. Lejos de esto, creemos que el *fatum* de Ayante representa, en cierto sentido, la irreversibilidad del destino humano, y pone de manifiesto el obstáculo que casi siempre la realidad supone para sus deseos, incluso cuando esta parece ser propicia. Junto con G. Ronnet, *Sophocle, poète tragique* (Paris, 1969) 79-80, Rosenmeyer, *Masks*, 193-4, y Gellie, *Sophocles*, pensamos que Ayante no aparece bajo una luz que pretende ridiculizarlo, sino todo lo contrario.

²⁰ Para una interpretación de la actitud de Atenea a partir de los plateamientos platónicos sobre ‘lo ridículo’ en el *Filebo*, C. Wagner, C., ‘GELOION bei Sophocles und Platon (zu Soph., Aias 132 f.)’, *GB* 10 (1981) 77-81.

²¹ Que la diosa aparezca sólo en el prólogo para no volver a hacerlo nos deja ver claramente la soledad del héroe y la falta de apoyo o aprobación por parte de los dioses. Cf. Th.G. Rosenmeyer, *The Masks of Tragedy* (Texas, 1971) 175: ‘We come to be acquainted with Ajax through her, and when we feel we know him she leaves the stage, never to return. Her departure and her absence are felt keenly not only by Ajax but through him by the audience. For, as Athena herself recalls to our memory (90), she is his ally and chief assistant’.

²² Ver D. Ghira, ‘Il prologo dell’*Aiace* (v. 1-133)’, *SLD* 2 (2002) 35-46.

emiga del Telamonio, pero favorable y protectora del hijo de Laertes; y Odiseo, cuya cobardía²³ parece ya poner en entredicho la justicia del juicio²⁴.

2.1.1. El héroe y lo divino

La consideración de la relación del héroe con la divinidad adopta rasgos metafísicos por el énfasis que Sófocles pone en la circunstancia vital de Ayante que, víctima del engaño de la diosa, opta por una actitud cuya única salida será la autodestrucción.

Esta primera parte de la obra mira al héroe a través de su relación con los dioses y el trato que éstos le dispensan. Desde este punto de vista, vemos a un ser humano desamparado, dejado de la mano de los dioses y caído incluso en la desgracia. Significativa es, al respecto, la actitud de Odiseo ante lo que Atenea le deja ver. A pesar de encontrarse en mejor posición que el Telamonio y de contar con la protección de la diosa, se estremece al presenciar cómo su enemigo de otrora es controlado y ridiculizado por ésta²⁵.

A pesar de la extendida opinión, no creemos que deba verse en Ayante a un ὕβριστής²⁶. Es verdad que en la misma obra hay voces que le acusan de im-

²³ Cf. *Ai.* 74-90, donde las alusiones a su cobardía son claras: por ejemplo, en v. 74, [en boca de Odiseo] Τί δρᾷς, Ἀθήνα; μηδαμῶς σφ' ἔξω κάλει, ('¿Qué haces Atena? Por favor, no me le llames acá') o en el v. 75, [Atenea] Οὐ σῖγ' ἀνέξῃ, μηδὲ δειλίαν ἄρῃ; ('Calla, y recíbele y no te gradúes de cobarde'). Hay quien piensa que es la piedad del héroe la razón de su reticencia a ver a Ayante en semejante estado. La supuesta compasión de Odiseo, sin embargo, se manifiesta tras la contemplación del poder de los dioses, reflejado en la situación de Ayante y no antes. Es sólo tras su conversación con Atenea, cuando Odiseo consciente de la futilidad del ser humano se apiada Ayante (cf. sin embargo, *infra*). A pesar del escoliasta, Odiseo ciertamente es dominado por el miedo y esto puede verse claramente en los vv. 83-88, donde Odiseo se empeña en no ser visto por Ayante. Sólo accede a permanecer allí cuando Atenea le asegura que éste no lo verá.

²⁴ Como enemiga del Telamonio: *Ai.* 51-53, Ἐγὼ σφ' ἀπείργω, δυσφόρους ἐπ' ὄμμασι / γνώμας βαλοῦσα τῆς ἀνηκέστου χαρᾶς, / καὶ πρὸς τε ποίμνας ἐκτρέπω ('Yo la desvié, poniéndole ante los ojos ilusiones despistadas de un fiero regocijo, y le empujé contra los rebaños'). Como amiga de Odiseo: *Ai.* 36-37, Ἐγνων, Ὀδυσσεῦ, καὶ πάλαι φύλαξ ἔβην / τῇ σῇ πρόθυμος εἰς ὁδὸν κυναγία ('Lo sabía, Ulises, y tempranera me he adelantado a ayudarte, como centinela solícito, en ésta tu cacería').

²⁵ Para la actitud de Odiseo y su estremecimiento al ver la desgracia de Ayante, cf. *infra*.

²⁶ Cf., por ejemplo, J.C. Kamerbeek, *The Ajax. The Play of Sophocles I* (Leiden, 1963) 159; G.M. Kirkwood, 'Homer and Sophocles Ajax', en M.J. Anderson (ed.), *Drama and its Influence* (Londres, 1965) 61-70, esp. 61 y 67; M.M. Wilcock, 'The Funeral Games of Patroclus', *BICS* 20 (1973) 4; Sorum, 'Ajax in Context', 365. Más recientemente, este punto de vista ha sido defendido por R. Minadeo, 'The Thematic Design of the Ajax', *Dioniso* 62 (1992) 47-67, quien no sólo descubre impiedad en el comportamiento del héroe, sino incluso κακία; A. Garvie, 'L'hybris, particulièrement chez Ajax', A. Machin y L. Pernée (eds), *Sophocle: le texte, les personnages: actes du colloque international d'Aix-en-Provence, 10, 11 et 12 janvier 1992* (Aix-en-Provence, 1993) 243-53; H. Gasti, 'Sophocles' Ajax: the Military Hybris', *QUCC* 40 N° 69 (1992) 81-93.

piedad, pero la comparación del comportamiento del héroe ante la diosa con lo que de él se dice presenta cierta contradicción²⁷. Por un lado, Calcante le acusa de haber cometido impiedad en dos ocasiones: primero, en la despedida a su padre (*Ai.* 768-69)²⁸ y, luego, en ciertas palabras ofensivas que el héroe habría dirigido a Atenea (vv. 774-75). Por otro, la actitud de Ayante hacia la diosa es en todo momento piadosa²⁹.

En una obra en que la oposición entre el individuo y la comunidad es tan importante, debemos ser cautos al valorar los juicios acerca de la actitud del héroe que Sófocles pone en boca de quienes no están de su lado³⁰. Si Ayante hubiera despreciado la ayuda de la diosa ¿A qué se debería su cambio de parecer al hablar con ésta en los versos 116-17³¹? ¿Cómo habría que explicar el comportamiento del héroe en *Ai.* 91-93³²? Una justicia divina reestablecida por la acción de Atenea no es factible en este contexto, pues si bien explicaría la oposición a los planes del héroe, de ninguna manera justifica el ridiculizarlo y reírse de su desgracia.

El comportamiento de la diosa hace imposible aceptar la opinión que la considera representante de la justicia y ecuanimidad divinas³³. Por un lado, la

²⁷ Al respecto, cf. *infra* § 2.4.2.

²⁸ Más que un desprecio de los dioses, las palabras del héroe a su padre pueden reflejar una idea del tipo de la φυνά, de la excelencia pindárica, cf. *N.* 7.54; Winnington-Ingram, *Sophocles*, 14-15.

²⁹ Si dejamos a un lado la desobediencia que representa el no complacer los deseos de la diosa de que no maltrate a Odiseo (*Ai.* 112-13), aunque en realidad, a pesar de ello, el héroe actúa con su beneplácito (ver *Ai.* 114-15).

³⁰ Cf. A. Colonna, 'La maledizione di Aiace: una presunta interpolazione', en M. Canatà y S. Grandolini (eds), *Studi in onore di G.A. Privitera* (Perugina, 2000) 223-24.

³¹ Sófocles, *Ai.* 116-17, Χωρῶ πρὸς ἔργον, τοῦτό σοι δ' ἐφίμαι, / τοιάνδ' αἰέ μοι σύμμαχον παρεστάναι ('A la obra voy. Sólo un ruego te hago, que siempre me sigas siendo tan buena aliada').

³² Sófocles, *Ai.* 91-93, ὦ χαῖρ', Ἀθήνα, χαῖρε, Διογενὲς τέκνον, / ὥς εὐπαρέστης καί σε παγχρύσοις ἐγὼ / στέψω λαφύροις τῆσδε τῆς γρας χάριν ('Oh, Atena; salud, hija de Jove; qué bien me has asistido. Por tan feliz cacería, yo te colmaré de áureos exvotos').

³³ Su favoritismo y parcialidad son evidentes en el prólogo. En la conversación con Odiseo, la diosa da al hijo de Laertes todo tipo de información sobre lo realizado por Ayante (*Ai.* 7-11; 36-50). Su intervención ha producido la locura del héroe en favor de Odiseo y los Atridas (*Ai.* 51-57). Su crueldad es clara en la ironía de sus palabras (*Ai.* 61-64) al comentar el error de Ayante que cree haber atacado a sus enemigos y, sobre todo, en su afirmación (v.79) acerca del placer que le produce el reírse de los enemigos. La forma en que controla al héroe como a un muñeco acentúa aún más la crueldad y el patetismo de la situación, por el hecho de que el héroe es presa del engaño de la diosa, aunque con ingenuidad crea en todo momento que ésta le es favorable (así, en el beneplácito de la diosa con respecto a la tortura de Odiseo *Ai.* 114-15; y al dejarle creer que es su 'compañera de batalla' en el v.90). El control total del héroe por la diosa

parcialidad e injusticia de la divinidad son, en nuestra opinión, evidentes en el tratamiento de la figura de Atenea³⁴; por otro, su forma de actuar tragedia en la pone en pie de igualdad con el héroe³⁵. Su relación con Ayante muestra que Sófocles está planteando un problema más amplio que no se circunscribe aquí a una esfera individual, en que una desmesura iniciaría la cadena *κόρος* – *ῥβρις* – *ἄτη* – *δίκη* para restaurar el equilibrio originario³⁶.

El autor trata el problema a nivel general, desde un punto de vista humano y existencial. La parcialidad e injusticia del destino, al mismo tiempo que su imprevisibilidad, se personifican en Atenea. La confianza ciega de Ayante en lo divino prolonga su engaño. Su error está en creer que el destino es maleable a voluntad. En todo momento confía plenamente en ello, en parte por el propio deseo de llevar a cabo sus planes. La crueldad de la diosa es la crueldad del destino, que, al igual que Atenea, juega con los hombres como si de marionetas se tratara. La imposibilidad del héroe de avenirse a su situación, una vez que toma conciencia de ella, representa la incapacidad humana de aceptar el sufrimiento y el dolor que se abate por igual sobre culpables o inocentes³⁷.

se aprecia en los versos *Ai.* 66-67 en que Ayante va a ser llamado por la diosa para representar su papel de “hazmereír” (v.73) que se verifica en el verso 79. Asimismo controla Atenea el discurso de Ayante que contesta las preguntas que la diosa, no sin ironía, le plantea (*Ai.* 95, 97, 99, 101-02, 107). En el comportamiento del héroe no hay impiedad, pues en todo momento cree contar con el apoyo de la diosa, como los versos 116-17 ponen de manifiesto.

³⁴ Reinhardt, *Sófocles*, 26-27: ‘... la diosa llama a su víctima para que salga de la tienda y lo alienta en su furia como si estuviera de su parte, al tiempo que lo traiciona entregándolo a su enemigo. Por si esta crueldad fuera poca, añade su exhortación para que sea prudente (...) Pero la Atenea sofoclea va un buen trecho más allá que la de Homero: illegal a jugar con el traicionado! Precisamente, aludirlo, señalarlo y mostrarlo en escena es lo menos épico que se conoce’. *Contra* R. Minadeo, ‘Thematic Design’, 47-67.

³⁵ Cf. Rosenmeyer, *Masks*, 175: ‘[Atenea] no es tanto la ejecutora del castigo o disciplina de los cielos, como un amigo grosero y maldispuesto, un antiguo compañero que se ha tornado desleal y rencoroso (...) La diosa no tiene la majestad necesaria para conseguir transformar lo desagradable en horror maravilloso, y es demasiado vengativa como para poder llevar a cumplimiento el castigo y la justicia divinos’ (mi trad.). También Ronnet, *Sophocle*, 179, para quien Atenea es representada casi como un ser humano; Winnington-Ingram, *Sophocles*, 42; Gellie, *Sophocles*, 18-19. También E.W. Walton, *Envy in the Greek Literature to the End of the Fifth Century* (Diss. John Hopkins Univ. Baltimore, 1970) 185, ve en la actitud de Atenea un marcado odio hacia el héroe.

³⁶ Cf. J. de Romilly, *Sophocle. Ajax* (París, 1969) 12, 22-23. *Contra* M. Simpson, ‘Sophocles’ Ajax: his Madness and Transformation’, *Arethusa* 2 (1969) 88-103.

³⁷ Cf. J.C. Opstelten, *Sophokles en het grieksche pessimisme* (Leiden, 1945) 43: ‘En la obra de Sófocles, el sufrimiento alcanza por igual a culpables e inocentes; el sufrimiento del hombre, por tanto, no implica su culpabilidad...’ (mi trad.).

2.1.2. El héroe y los hombres

Con la aparición del coro se cierra la parte dedicada a mostrar el abandono del individuo por parte de los dioses y se pasa a considerar su relación con los hombres. Su enfrentamiento con el grupo ha tenido lugar antes de que la tragedia comience. La traición por parte de la comunidad (representada en la obra por Odiseo, Menelao y Agamenón) y su violación de los principios que regulan la convivencia e integración de cada individuo en el grupo determinan una ruptura que, tras hacerse evidente en la relación con los dioses, afectará a todos los lazos que atan al individuo a su realidad social.

Dicha ruptura se pone de manifiesto en la gradual renuncia del héroe a los lazos que lo atan a la comunidad. La relación entre individuo y grupo se basa en ciertas obligaciones y derechos de ambas partes, que presentan una íntima correspondencia³⁸. Mientras el juicio aún no ha tenido lugar, todo parece funcionar de forma correcta: a derechos cumplidos (+) obligaciones cumplidas (+). Pero la injusticia del juicio lo altera, con el cambio de signo entre expectativas (+) y realidad (-). Lo que presentaba un carácter positivo en tanto que cumplimiento (+) aparece ahora en forma negativa como rechazo (-) de dichas obligaciones. La ruptura del equilibrio por la injusticia de verse privado de los honores comunitarios y el rechazo de los deberes de Ayante, pone de manifiesto el carácter contractual de lo comunitario, el carácter del *do ut des* en que se apoya la comunidad. La imposibilidad de satisfacer sus deseos individuales con el apoyo del grupo, le lleva a replegarse en su persona y, con clara conciencia de su voluntad, a renunciar al aspecto social con todo lo que ello implica: familia, súbditos, su propia vida. Significativa es, al respecto, la *inactividad* del héroe a partir del momento en que se hace cargo de su situación.

Como es de esperar, los suyos, unidos a él por una relación de clara dependencia, pues él es el lazo que los une a la comunidad, piden a Ayante que deponga una actitud pasiva que a todos extraña³⁹. Así lo hace el coro (*Ai.* 191-92, ‘no, no des motivo a tal difamación con tanto ocultar tu faz en las tiendas al borde del mar’; vv. 193-94, ‘levántate más bien de ahí, donde estás, clavado sin fin en esa tu inacción torturante’) y también Tecmesa (vv. 324-25, ‘... ahí

³⁸ A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* (Oxford, 1960) 32-36, 42-49; la importancia de la reciprocidad en lo que a los derechos y obligaciones se refiere, ha sido también señalada por Sorum, ‘*Ajax in Context*’, 362, 367-68.

³⁹ Desde los primeros versos el coro comienza a notar su falta y a reclamar su presencia, sin la cual ‘nada son’ (*Ai.* 165-71). El temor de Tecmesa por la suerte que pueda correr tras las muertes de Ayante se manifiesta en diversas ocasiones (*Ai.* 368; 392-3), y en un último intento de hacer cambiar de opinión al héroe, le recuerda los perjuicios que va a ocasionar a cada uno de los miembros de su *genos* de persistir en su decisión (esposa e hijo: *Ai.* 494-99; esposa: *Ai.* 500-03; padre: *Ai.* 506-07; madre: *Ai.* 507-08; hijo: *Ai.* 510-12).

está el hombre, tirado, sin comer, sin beber, inactivo en medio de un mundo de reses degolladas...'). Es esta inactividad (además, claro está, de la locura) lo que más preocupa a los suyos. La soledad de Ayante se acentúa, si cabe, cuando observamos la actitud de los suyos. La aparente preocupación por el héroe de sus súbditos y su mujer (más tarde, vv. 1005-07, también la de su hermano) oculta, en realidad, sólo el temor por la propia situación. Que la preocupación de los suyos, a pesar de mostrarse sincera, es, en último término, preocupación por la propia suerte lo deja ver, en todo momento, la actitud del coro, de Tecmesa e incluso, por boca de ésta, de su propio hijo⁴⁰.

Nada, sin embargo, puede hacer cambiar de idea a Ayante. Una vez que se ha hecho cargo de su soledad y desamparo, una vez que se difuminan los lazos humanos⁴¹ y divinos⁴² que lo atan como persona a la comunidad, decide ser fiel a lo que su destino individual le indica, porque tanto los hombres como los dioses le odian (*Ai.* 457-59):

Y ahora ¿qué puedo yo hacer? Me odian, no hay
duda, me aborrece el ejército de los griegos; Troya
entera y estas llanuras aborrecen de mí.

Una vez que supera su ingenuidad y contempla su situación con respecto a lo humano y lo divino⁴³, libre de ataduras y dueño de su destino, elige el reafirmarse en su individualidad, el hacer oídos sordos al barullo de lo alieno.

Así, el carácter trágico de su persona encuentra cumplimiento. La liberación del entorno es total. Una vez que toma conciencia de que la realización de sí mismo no tiene cabida en los parámetros comunitarios, de los que la esfera divina y la humana son manifestación, opta por la única salida que lo libera de éstos y le permite alcanzar la realización personal de acuerdo con sus pro-

⁴⁰ Coro: *Ai.* 196ss; 254-55, πεφόβημαι λιθόλευστον Ἄρη / ξυναλγεῖν μετὰ τοῦδε τυπεῖς ('Mucho me temo que también he de morir yo, apedreado, castigado con este hombre'); *Ai.* 609-10, Καὶ μοι δυσθεράπευτος Αἴας / ξύνεστιν ἔφεδρος, ὦμοι μοι, / θεία μανία ξύναυλος ('Y ahora me toca en turno la incurable afección de Ayante, ¡ay de mí!, poseído de locura venida del cielo). Tecmesa: cf. las numerosas referencias a su persona en la sección *Ai.* 483-515; cf. también vv. 265-67, 269; 271-77; 340; 494-95; 500-03, etc.; hijo: *Ai.* 340, TEK. ὦμοι τάλαινα· Εὐρύσακες, ἀμφὶ σοὶ βοᾷ.

⁴¹ Sófocles, *Ai.* 404-08, ποῖ μολὼν μενῶ / εἰ τὰ μὲν φθίνει, φίλοι τοῖσ<ιν> ὁμοῦ / πέλας, μῶραις δ' ἄγραις προσκείμεθα; / πᾶς δὲ στρατὸς δίπαλτος ἄν με / χειρὶ φονεύοι (¿Adónde huir? ¿Adónde ir a esconderme, puesto que esto ha fenecido, los amigos como cuanto me rodea ..?).

⁴² Sófocles, *Ai.* 457-58, ὅστις ἐμφανῶς θεοῖς / ἐχθαίρομαι ('Me odian, no hay duda, los dioses'), *Ai.* 589-90, Ἄγαν γε λυπεῖς. Οὐ κάποισθ' ἐγὼ θεοῖς / ὥς οὐδὲν ἀρκεῖν εἴμ' ὀφειλέτης ἔτι; ('Muy molesta andas. ¿No sabes tú que yo nada tengo ya que agradecer ni pagar a los dioses?').

⁴³ Sófocles, *Ai.* 401-02: 'La hija de Zeus, la potente diosa, me atormenta hasta la muerte',

prios valores: el suicidio⁴⁴. Así lo expone el héroe en el mal llamado ‘discurso del engaño’ (*Ai.* 545-82) y en el monólogo que le sigue⁴⁵. Llegados a este punto, el problema, desde el punto de vista individual, ha encontrado solución. La cuestión se traslada al ámbito de la comunidad.

2.2. La segunda parte (vv. 866-1420): El plano comunitario

Tras la muerte del héroe tenemos la oportunidad de observar el lado comunitario del *certamen de las armas*. Frente a la grandeza y el carácter heroico de la primera parte, el tono es ahora vulgar y bajo⁴⁶. El individualismo de Ayante, su búsqueda de reconocimiento en su entorno, era, quizá, una necesidad inherente a su carácter y no una cuestión de ambición personal como reflejan las actitudes de Menelao y Agamenón. El vacío que Ayante deja con su muerte, que significa también la muerte de la edad heroica y de los códigos otrora en uso, se aprecia por medio del contraste de su grandeza con la insignificancia y ridiculez de los Atridas⁴⁷. Al enfocar el asunto desde el punto de vista del común de los ciudadanos, del grupo anónimo de los jefes de los aqueos que se personifican en Odiseo, Menelao y Agamenón, Sófocles reflexiona sobre el comportamiento de los personajes hacia nuestro héroe y las motivaciones que su actitud hostil esconde.

En la primera parte de la obra se escucha ya en boca de los súbditos de Ayante (*Ai.* 157-63) una consideración colectiva acerca de la tensión indivi-

Ἀλλὰ μὴ ἂν Διὸς <μ> ἁλκίμα θεὸς / ὀλέθριον αἰκίζει.

⁴⁴ Al respecto, J. de Romilly, *La Tragédie Grecque* (París, 1970) 38; D. Cohen, ‘The Imagery of Sophocles. A Study of Ajax’s Suicide’, *G&R* 25 (1978) 24-36.

⁴⁵ G. Crane, ‘Ajax, the Unexpected and the Deception Speech’, *CPh* 85 (1990) 89-101; H. Gasti, ‘Ajax’ “Trugrede”: its Meaning and Dramatic Function’, *Arctos* 31 (1997) 19-40; Reinhardt, ‘Ajax’, 157-64, no solo ofrece una excelente lectura de dicho discurso, sino que también argumenta la relación de contraste que guarda con el monólogo de Ayante (*Ai.* 646-92) que sigue al episodio en que los suyos salen a buscarle. *Contra* Minadeo, ‘Thematic Design’, *passim*, pero esp. 61.

⁴⁶ Kirkwood, *Study*, 107; Whitman, *Heroic Humanism*, 66; Poe, *Genre and Meaning*, 21.

⁴⁷ Cf. B. Knox, ‘The Ajax of Sophocles’, *HSPH* 65 (1961) 1-37, esp. 2: ‘El tono poco heroico de la última parte de la obra (con las amenazas, fanfarronadas e insultos) ha sido, a menudo, considerado poco artístico, pero todo es claramente intencionado. Nada podía hacer percibir mejor lo que ha ocurrido. La época heroica ha dejado de existir y ha sido sucedida por otra en la que la acción es sustituida por el argumento, la obstinación por el compromiso, el desafío por la aceptación. La auto-afirmación heroica de un Aquiles, de un Ayante, ya no volverá a verse. Lo mejor que este nuevo mundo puede ofrecer es el espíritu humano y acomodaticio de Odiseo; lo peor, la despiadada y cínica crueldad de los Atridas. Pero ya nada iguala la grandeza del hombre que yace ahí en el suelo’. Ver también, Reinhardt, ‘Ajax’, 164.

duo-grupo en la comunidad y la necesidad de colaboración entre ambos para el funcionamiento óptimo de la polis. El coro denunciaba que, aún siendo lo preferible, el trabajo en común nunca llega a realizarse, a raíz de la interferencia de factores secundarios. La denuncia del coro, que allí era intuición y conservaba un carácter gnómico, se cumple ahora en el comportamiento de los jefes de los aqueos.

2.2.1. Menelao

En el personaje de Menelao tenemos al resentido por antonomasia, al individuo mediocre que envidia al superior por no poder alcanzar, a pesar de desearlo vehementemente, su altura. Aún antes de que aparezca Menelao, las palabras de Teucro avanzan ya lo que en su opinión ha motivado la animadversión hacia Ayante, pues expresa su temor de que ahora que Ayante ha caído, todos sus enemigos se ensañen con su cuerpo (vv. 988-89): ‘Pronto, date prisa, haz algo; que de los muertos, cuando les ven yacer, gustan todos de burlarse’. También el coro, al ver acercarse a Menelao, habla en el mismo sentido, unos versos más abajo (vv. 1042-43): ‘Veo allí a un enemigo, y quizá como malvado viene a burlarse de nuestra desgracia’. Y en efecto, tan pronto como aparece en escena, la envidia y resentimiento de Menelao ante la grandeza del héroe afloran en las palabras que dirige a Teucro (*Ai.* 1067-70):

Si vivo no pudimos domeñarlo, al menos muerto
lo sujetaremos bien, aunque tú te opongas a ello,
y lo manejaremos libremente, pues en vida no
había modo de hacerle obedecer mis mandatos.

La caracterización de Menelao como un ser bajo y ruin no puede ser más evidente, en unas palabras que reflejan a las claras las vacías pretensiones del envidioso. El deseo irrefrenable de imponerse se mantiene, aunque se haya desvanecido lo que podía darle sentido. Aún cuando el competidor, y con él la competencia, hayan desaparecido, la obsesión del envidioso por alcanzar lo que escapa a sus posibilidades incluso le lleva a ufanarse de una superioridad que le hace extremadamente ridículo. El miedo de Teucro, por tanto, no era infundado. El encono de Menelao hacia el Telamonio se ve, además, en que, de repente, dice que Ayante era su ‘enemigo personal’ (v. 1132). Teucro se sorprende (v. 1133, Ἡ σοὶ γὰρ Αἴας πολέμιος προὔστη ποτέ;) de semejante afirmación y le pregunta si acaso no le habrá sorprendido robándole los votos

⁴⁸ Sófocles, *Ai.* 1135, ‘¿Es que te sorprendió robándole los votos por el soborno?’, Κλέπτης γὰρ αὐτοῦ ψηφοποιὸς ἠγρέθης.

en el juicio de las armas⁴⁸.

Es sin duda llamativo que aun después de caracterizarlo de forma tan negativa, como alguien movido por sus más bajos instintos, Menelao aparezca en la obra haciéndose portavoz de los principios de convivencia de la comunidad. Inmediatamente después de las palabras que acabamos de citar, Sófocles ponen su boca un alegato sobre la necesidad del respeto a las leyes de la ciudad y de que quien no lo haga reciba justo castigo (vv. 1071-87). Sin embargo, las palabras que cierran este pasaje le traicionan y dejan ver, una vez más, su verdadero carácter y deseo de mofarse del contrincante incluso después de muerto (vv. 1087-88): ‘La vida se compone de alternativas; antes era este / el insolente y arrebatado, ahora soy yo el que hablo alto’. Esto no escapa a la atención del coro, que le advierte de que su defensa de las leyes y de la moderación se contradice con su actitud vengativa (*Ai.* 1091): ‘Menelao, asentando tan juiciosos principios, no seas tú el que ultraje a los muertos’.

2.2.2. Agamenón

Junto a su hermano, Agamenón representa también estos intereses particulares e interpreta, de acuerdo con éstos, las normas y las leyes a su conveniencia⁴⁹. Tanto en las palabras iniciales que dirige a Teucro como en la esticomitia, Agamenón aparece como una persona intemperante y parcial. Llama la atención que, al igual que hiciera con Menelao, Sófocles, haga, por un lado, a Agamenón defender los principios de la justicia y subrayar la necesidad de que todos acaten el veredicto de lo que se ha decidido justamente (*Ai.* 1239-50), y le represente, por otro, con una actitud insultante y como alguien que cae en la ofensa fácil⁵⁰. El coro, de hecho, también le llama la atención al respecto (v. 1264).

La parcialidad de Agamenón se refleja, además, en el hecho de que, como su hermano, considera a Ayante un hombre del pueblo y sometido a su poder, mientras que a Odiseo lo llama (v. 1321) ἄναξ⁵¹. Puesto que ambos representan de igual forma a sus respectivos pueblos, dicho diferente tratamiento sólo puede tener origen en el aprecio o desprecio hacia uno y otro, y esta actitud

⁴⁹ Sobre el tratamiento sofocleo de la figura de Agamenón, ver M. Fartzoff, ‘Les Agamemnonns de Sophocle’, en Machin – Pernée, *Sophocle*, 343-63.

⁵⁰ *Ai.* 1228; 1229-32; 1250-52; 1259-61; 1263.

⁵¹ Menelao: *Ai.* 1071-72, Καίτοι κακοῦ πρὸς ἀνδρὸς ἄνδρα δημότην / μηδὲν δικαιοῦν τῶν ἐφεστῶτων κλύειν. Agamenón: (irónicamente) *Ai.* 1234, ἀλλ’ αὐτὸς ἄρχων, ὥς σὺ φῆς, Αἴας ἔπλει (‘Indicio es de ruin corazón el no querer un hombre del pueblo obedecer a los que le son superiores’)

proclive a dejarse influir por el propio estado de ánimo parece de antemano poner en entredicho la ‘justicia’ que pudiera impartir el Atrida. Significativo es que esto mismo, la amistad que le une al hijo de Laertes, y no la justicia, sea también la razón por la cual, finalmente, Agamenón cede y permite el entierro del cuerpo del Telamonio (*Ai.* 1370-71: Ἀλλ’ εὖ γε μέντοι τοῦτ’ ἐπίστασ’, ὥς ἐγὼ / σοὶ μὲν νέμοιμ’ ἄν τῆσδε καὶ μεῖζω χάριν).

2.2.3. Odiseo

Frente al conflicto originado por la reivindicación de uno u otro extremo, individuo o comunidad, la figura de Odiseo representa la solución mediadora idónea en el seno de la comunidad, aunque no ofrezca una solución real al problema. Si Ayante no se amolda a lo comunitario en tanto que individuo, pero sí busca aprobación y reconocimiento en el exterior para su superioridad, la figura de Odiseo se mueve dentro del marco de la comunidad, con una noción de su individualidad que se adapta a los parámetros tolerados por las estructuras sociales⁵².

Su aparición en escena, en medio de la pelea entre Teucro y Agamenón, es aparentemente desconcertante. Aunque a lo largo de la obra todos le hacen responsable de los males de Ayante y de los salaminios⁵³ e, incluso, su caracterización al principio no le era favorable⁵⁴, ahora representa un papel conciliador, moderado y respetuoso con los dioses. Podría pensarse que su cambio de actitud se debe a la toma de conciencia de la imprevisibilidad del destino humano y de cómo los hombres están a merced de los dioses y de un *fatum* variable. De hecho, una parte de la crítica ve en el Odiseo sofocleo a la personificación de la piedad, a un ‘personaje que presenta una resignación

⁵² J. Boulogne, ‘Ulysse. Deux figures de la démocratie chez Sophocle’, *RPh* 62 (1988) 99-107.

⁵³ El propio Ayante en *Ai.* 380-81, κακῶν ὄργανον, τέκνον Λαοτίου, / κακοπινέστατόν τ’ ἄλῃμα στρατοῦ (‘... tú, el muñidor perpetuo de todo lo malo, hijo de Laertes, refinamiento del veneno de todo el ejército ...’); *Ai.* 388-89, πῶς ἄν τὸν αἰμυλώτατον, / ἐχθρὸν ἄλῃμα (‘Oh; a ese zorro, a ese refinado bribón enemigo’); Tecmesa, v. 953, Παλλὰς φντεῖναι πῆμ’ Ὀδυσσεὺς χάριν (‘Males son éstos, que Palas, la hija de Zeus, ha maquinado en gracia de Ulises’); y el coro, *Ai.* 955-56, Ἦ ῥα κελαινώπαν θυμὸν ἐφρυβρίζει / πολύτλας ἀνὴρ, κτλ. (‘Y estará aquel desvergonzado (Ulises) riéndose, con aquel su negro corazón, del frenesí de estas calamidades, con burlona risa ...’).

⁵⁴ Vid. *Ai.* 8, 103, 141-53. Cf. *supra* § 2.1 y Boulogne, ‘Ulysse’, 100.

⁵⁵ Bowra, *Sophoclean Tragedy*, 27; Winnington-Ingram, *Sophocles*, 59; Boulogne, ‘Ulysse’, 100-01; Reihnhardt, ‘Ajax’, 151; E. Teixeira, ‘Autour de la question des funérailles dans “l’Ajax” et “l’Antigone” de Sophocle’, *AMal* 13 (1990) 173-80, esp. 179; Sorum, ‘Ajax in Context’, 365; Minadeo, ‘Thematic Design’, 65-67.

piadosa'⁵⁵.

Sin embargo, semejante interpretación tiene, en nuestra opinión, importantes problemas. Primero, porque, como ya hemos mencionado, su caracterización al comenzar la obra no le es nada favorable. Por un lado, en los primeros versos Atenea le describe como una perra lacónica, olisqueando y midiendo huellas (*Ai.* 5-8) y Ayante va más lejos al presentarlo como 'zorro sutil' (*Ai.* 103). Pero también se muestra abiertamente asustado⁵⁶; por otro, su aparente piedad al compadecerse de Ayante no es sino reflejo de lo que teme para sí⁵⁷. Su actitud ante la desgracia del prójimo no supone un condolerse como ser humano con el prójimo, sino más bien, como él mismo lo declara, una preocupación y miedo ante la posibilidad de sufrir la misma suerte⁵⁸. Pero más importante es, quizá, que ya desde su primera intervención el coro le pone en relación con la difamación. El coro de salaminios nada dice de la justicia o injusticia del certamen, pero sí que Odiseo está esparciendo murmuraciones (*Ai.* 148-49): 'Tales son los susurradores cuentos que ha forjado a los oídos de todos Ulises'⁵⁹.

Odiseo puede ser considerado, por tanto, como el prototipo del arribista. La estructura valorativa y psicológica que esconde la evaluación de la suerte del prójimo, la descripción del coro de su comportamiento innoble, el profundo odio que declara tener hacia el Telamónio⁶⁰, son rasgos que, a nivel general, caracterizan al envidioso. La prueba palmaria de su envidia y arribismo es precisamente la aparente transformación que experimenta el carácter de Odiseo, que de enemigo lo convierte, casi, en benefactor de Ayante. Hay quien considera dicha transformación fruto de una supuesta magnanimidad del héroe, pero ésta se explica mucho mejor vista a través del prisma de la envidia. Puesto que la envidia es consecuencia directa de la rivalidad, su primer objetivo es eliminar la incómoda sensación que el envidioso siente frente a la

⁵⁶ Ver *supra* nota 23.

⁵⁷ Asimismo, el contraste entre la gloria anterior de Ayante – que el mismo Odiseo reconoce (*Ai.* 121) ante la pregunta de la diosa (*Ai.* 118-120) – y su miseria actual, además de, en general, ponerle a nivel humano y hacerle ver el carácter contingente del hombre, puede hacerle considerar su caso concreto, que de ser feliz y glorioso por la victoria conseguida en el juicio de las armas, bien pudiera convertirse en lo contrario.

⁵⁸ Sófocles, *Ai.* 124-26, οὐδὲν τὸ τοῦτον μᾶλλον ἢ τοῦμόν σκοπῶν. / Ὅρθῳ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν / εἶδωλ', ὅσοι περ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν ('Y pienso en mí mismo no menos que en él, pues veo, en efecto, que nada somos, sino fantasmas y vagas sombras').

⁵⁹ Sobre este pasaje ver I. Errandonea, *Sófocles. Tragedias* 3 (Barcelona, 1968) 40 nota 2. Vid. también *infra* § 2.4.

⁶⁰ Odio que tanto él mismo (*Ai.* 78; 1335; 1347) como todos los demás (el coro v. 149; Ayante vv. 379-382; 387-91; Tecmesa v. 953; Teucro v. 1383) señalan.

superioridad del prójimo. Para ello se vale de diversos recursos. El envidioso intenta, en primer lugar, una transformación ficticia de los valores que reduzca a sus ojos y a los de la sociedad la diferencia molesta entre el individuo superior y él mismo. De no surtir esto efecto, ensayará, en segundo lugar, una alteración en la misma escala de valores y, si tampoco de este modo logra su intento, tratará finalmente de destruir el objeto de su envidia.

Esto es lo que permite explicar el cambio de actitud de Odiseo⁶¹. Una vez que el obstáculo ha desaparecido, nada le impide representar el papel del justo y moderado defensor de los derechos del muerto e incluso de su valía. Si el coro no se extraña y reacciona en consecuencia, esto se debe tanto al miedo generado por la tensión de la escena, como al hecho de que, ahora, su principal objetivo es conseguir, a toda costa, que Ayante sea enterrado. Agamenón, por su parte, está cegado por un odio destructivo que trasciende el ámbito de la envidia. El único que parece entender es Teucro, pues aunque agradece la intercesión de Odiseo, no le permite tomar parte en el entierro de su hermano⁶².

A pesar de todo, Odiseo se presenta como “triunfador” con su defensa aparente de todos aquellos principios sobre los que la polis se apoya. Este “triunfo” es también un reflejo del que ha cosechado en el *certamen de las armas*. Tanto su primer triunfo como el último se explican por la adecuación de sus aspiraciones individuales a las normas y límites impuestos a los particulares por la comunidad. En el ámbito comunitario sólo hay lugar para este tipo de individuos. La individualidad que Ayante representa no tiene cabida en el seno de la comunidad, puesto que ambos presentan formas opuestas de concebir la realidad.

2.2.4. El grupo anónimo

Que esto es así parece claro en la actitud del grupo anónimo, que presta oídos a la difamación contra el héroe. El coro (*Ai.* 148-71) se refiere a los rumores anteriores al episodio que abre la tragedia, rumores que entonces eran aún gratuitos, pero que no por ello convencen menos⁶³. La difamación

⁶¹ Tucídides por boca de Pericles ha expuesto esta estructura psicológica con gran claridad. La incomodidad que lo egregio produce en los ciudadanos desaparece una vez que lo hace el individuo superior. Esto da lugar a un cambio tan radical en el cuadro axiológico de cada cual, que quien despertaba odio y crítica recibe, una vez muerto, la alabanza de sus conciudadanos (Tucídides 2.45.2).

⁶² *Ai.* 1393-95: σὲ δ', ὦ γεραίου σπέρμα Λαέρτου πατρός, / τάφου μὲν ὄκνῳ τοῦδ' ἐπιψαύειν ἔαν, / μὴ τῷ θανόντι τοῦτο δυσχερὲς ποῶ ('A ti, noble hijo del anciano Laertes, no me atrevo a permitirme pongas mano en la ceremonia sepulcral, no sea que ello desagrade al difunto').

⁶³ Vid. *supra* nota 59.

encuentra un terreno abonado en el que todos se gozan por ver rebajada la superioridad que ha despertado su envidia⁶⁴. Los versos 154-57 resumen con una *gnome* lo que para el coro se esconde tras el comportamiento tanto de Odiseo como del grupo crédulo y malintencionado de los griegos: ‘Sí, porque apunta a gente alta, y no errarás el tiro. Si de mí dijeras iguales cosas, no te las creyeran. La envidia se ceba en los que valen’⁶⁵. El contraste de la tendencia del grupo a aceptar todo lo dicho en contra del individuo sobresaliente con la indiferencia que el insignificante provoca resume el problema que aquí se está tratando: la molestia que supone para el grupo el individuo que destaca y el odio de los particulares que, guiados también por la envidia, se sirven de esta actitud general en su propio beneficio.

Para el coro, la envidia al individuo descollante no tiene sentido, porque los ‘pequeños’ nada pueden sin el ‘grande’⁶⁶. El balance de fuerzas es necesario para que la sociedad avance (*Ai.* 160, μετὰ γὰρ μεγάλων βαιὸς ἄριστ’ ἄν), por lo que, anulando al individuo, el grupo contribuye a su propia destrucción. La otra parte de verdad es que poco puede conseguir el ‘grande’ sin los pequeños (*Ai.* 161, καὶ μέγας ὀρθοῖθ’ ὑπὸ μικροτέρων). Ésta es, como señalamos, la tragedia de Ayante, a saber, su necesidad del entorno que desprecia. Este balance óptimo, la tensión entre individuo y grupo, aunque fértil en resultados, difícilmente llega a alcanzarse. A pesar de su conveniencia, no es posible enseñárselo a los necios⁶⁷. De esta imposibilidad de entendimiento surge el antagonismo que abona el terreno para los intereses particulares de los Atridas, de los individuos en lucha por la supremacía, quienes, por su odio particular, dan rienda suelta al colectivo, siempre predispuesto en contra del individuo.

2.2.4.1. La inherente contradicción del público reconocimiento de la excelencia individual

La contradicción interna del evento comunitario que es el juicio de las armas se aprecia, por una lado, en su significado último tanto para el individuo como para la comunidad. El reconocimiento público de las excelencias indi-

⁶⁴ Sófocles, *Ai.* 151-53: καὶ πᾶς ὁ κλύων / τοῦ λέξαντος χαίρει μᾶλλον / τοῖς σοῖς ἄχουσιν καθυβρίζων (‘... y cuantos le oyen se gozan más aún que el habla, burlándose de tus desventuras’).

⁶⁵ Sófocles, *Ai.* 154-57.

⁶⁶ Sófocles, *Ai.* 158-59, καίτοι σμικροὶ μεγάλων χωρὶς / σφαλερὸν πύργου ὄμμα πέλονται (‘Con todo, los pequeños, sin los grandes, débil defensa son de las murallas’).

⁶⁷ Sófocles, *Ai.* 162-63: ἀλλ’ οὐ δυνατόν τοὺς ἀνοήτους / τούτων γνώμας προδιδάσκειν (‘Pero no es posible enseñar estas verdades a los insensatos’).

viduales persigue, en última instancia, reconocer la superioridad indiscutible del individuo y aceptar su autosuficiencia. Esto para el individuo es ya contradictorio, porque hace depender dicha autosuficiencia del reconocimiento de terceros, como también es para la comunidad contradictorio el pretender ensalzar aquello que socava los fundamentos de su existencia. La votación o juicio ha transformado un ideal aristocrático (= el sobresalir, el ser el mejor) e individual en algo social y, por tanto, ambiguo, por depender de la palabra y la opinión de los elementos del grupo.

Por otro lado, la contradicción interna afecta a la esencia misma del reconocimiento público de la hazaña del héroe. En el certamen, la decisión última no tiene ya que ver con la realidad (ἔργον) que se pretende considerar, sino que el juicio se emite a partir de una traducción en palabras (λόγος) de esta realidad, que convierte al hecho en una cuestión comunitaria abierta a la opinión pública⁶⁸. Al pasar del ἔργον al λόγος, el juicio sobre la superioridad del individuo se torna más difícil por convertirse en un evento social en el que no sólo hay que contar con el instinto de conservación del grupo como tal frente al individuo, sino también con la ἰδίη φρόνησις de cada uno de los individuos que lo conforman.

Es precisamente el paso del hecho a su enunciación lo que origina el problema que un ἔργον en sí no permitiría, gracias a la impresión que su observación directa produce en el espectador. Al ser traducido en λόγος, nos encontramos ante una realidad de segundo orden, un sustituto comunitario de ese hecho a partir del cual la comunidad debe decidir el valor que le merece el individuo. Este enjuiciamiento del ἔργον a partir del λόγος es harto complicado, pues en el proceso de “traducción”, al perderse esa impresión del hecho, se produce un primer alejamiento de la realidad que facilita la aparición de la interpretación. Ésta, desde luego, no sería un obstáculo, si la valoración del prójimo no estuviera estrechamente relacionada con la autoestima. Sin embargo, a raíz de la estructura interna de su sistema axiológico –establecido a partir de la cuidadosa comparación de sí mismo con cada uno de los elementos de su entorno–, el individuo no parece poder evitar el compararse con ese nuevo valor que introduce una variación en el tranquilo horizonte de los valores establecidos, que hasta entonces le reportaban la cifra de su valor individual. Una posición de inferioridad provocará primero malestar y luego

⁶⁸ Muestra de que nos hallamos en este nuevo ámbito de la palabra y del λόγος es la abundancia la tragedia de términos de este campo semántico: φάτις (Ai. 173, 187, 193, 826, 850, 978), μομφάν (v. 180), λόγους ψιθύρους (v. 148), θόρυβοι (Ai. 142, 164), δυσκλεία (v. 143), μῶμος (vv. 189, 226, 770, [1041], [1162]), αἰμυλώτατον (v. 387), βοάς (vv. 335, 892, 1149, 1319), ψόφος (vv. 449, 1135), βάξις (vv. 494, 998), γλῶσσα (vv. 119, 238, 584, 1118, 1124, 1142).

el impulso de rebajar aquello que la ha puesto de manifiesto. En consecuencia, no parece que el reconocimiento público de la excelencia individual pueda desinteresadamente alabar la valía del individuo.

En un estado ideal en el que se cumpliera ese balance utópico planteado por los versos 160-61, quizás tuviera sentido la elección del “mejor” en el ámbito de la comunidad. Pero dicho equilibrio es una utopía. Tanto otros individuos como el grupo emprenden una acción destructiva para acabar con el individuo que sobresale –para los particulares obstáculo y competencia, para la comunidad amenaza contra el común de los ciudadanos–, y en esta lucha se valen de todas las armas disponibles. A la maledicencia y al desarrollo conceptual racional, que permite elaborar las más peregrinas argumentaciones, se suma, a menudo, la interpretación comunitaria de lo divino que busca una sanción supraterrena *objetiva* para castigar lo que en realidad supone una injusticia subjetiva.

2.2.4.2. La sanción objetiva de una justicia subjetiva y las acusaciones de impiedad

En el *Ajax* la interpretación subjetiva de la justicia divina es clara. Según el mensajero (*Ai.* 758ss), Calcante atribuye la oposición de Atenea a las impías palabras del héroe antes de la partida, pero, como dijimos, el comportamiento de Ayante hacia los dioses en ningún momento se caracteriza por la impiedad de que se le acusa⁶⁹. Tanto la cólera de los dioses como la animadversión de los hombres se originan en la grandeza del héroe y, en consecuencia, la intervención de unos y otros tienen un mismo objetivo: ponerle coto. La coincidencia en el motivo y en el objetivo de la reacción en ambas esferas revela la extensión analógica a los dioses de una justicia subjetiva, cuyo cumplimiento sólo es necesario a ojos del envidioso. La búsqueda de una legitimación divina objetiva para controlar los excesos del individuo es clara en el *Ajax*, aunque la ambigüedad en los personajes de la tragedia y la que ya aparece en el episodio mítico parezcan dejar cierto margen a la duda.

Lo que sí está claro, sin embargo, es que no se observa de parte del héroe una actitud impía u ofensiva hacia la diosa, quien tampoco se queja al respec-

⁶⁹ Cf. Errandonea, *Sófocles*, 65 nota 1: ‘Si, como dice el mensajero, fue al salir de casa cuando cometió esta falta, hace ya varios años que podía estar olvidada y perdonada; y es lo cierto que de entonces acá Ayante ha sido modelo de sensatez en toda su campaña de Troya. Así nos lo describe la *Iliada* (9, 624ss, 7, 193ss) aun por boca de su enemigo Héctor (7, 288); y en este mismo drama, Atenea lejos de inculparle de ésta ni de otra falta de prudencia, le elogia (v. 119) como ejemplar de buen juicio y tacto en el obrar’.

⁷⁰ Sófocles, *Ai.* 119-20, Τοῦτου τίς ἄν σοι τάνδρὸς ἢ προνούστερος / ἢ δρᾶν ἀμείνων ἠύρεθι τὰ καίρια;

to y llega incluso a elogiar la sensatez y cualidades de Ayante⁷⁰, lo que parece cuestionar la opinión de quienes le consideran un ὕβριστής. Por otra parte, tampoco las intervenciones de Menelao o Agamenón hacen referencia a una ὕβρις del Telamonio para justificar el castigo de la diosa. Antes bien, el propio Menelao, al hablar de la intervención de Atenea, la atribuye a su intención de protegerlos del ataque de Ayante y no al castigo de una impiedad del héroe⁷¹. Las ideas en torno a la piedad y la moderación pronunciadas por elementos de esa comunidad envidiosa en el mito de Ayante presentan un carácter interesado, por lo que las denuncias de una supuesta ὕβρις son, como se ha dicho más arriba, sospechosas⁷².

3. EL AIAX: LA REIVINDICACIÓN DEL INDIVIDUALISMO FRENTE AL EGOÍSMO

Tras estas consideraciones estamos, quizá, en condiciones de valorar el sentido de la tragedia. El claro contraste de tono, grandioso y heroico en la primera parte (*Ai.* 1-865), de bajo vuelo en la segunda (*Ai.* 866-1420) denota una intención por parte de Sófocles. El episodio mítico de Ayante y el certamen de las armas parece ser un pretexto para tratar una serie de cuestiones de importancia capital para la sociedad del momento: el conflicto entre particulares en su lucha por sobresalir, la envidia de los competidores hacia el individuo sobresaliente y la implicación de la comunidad en esa lucha, al prestar oído a aquello que injustamente se dice del individuo.

El claro reconocimiento del trágico de la grandeza del héroe en el *Ai*ax-reconocimiento que para Sófocles claramente no supone una reducción de las prerrogativas comunitarias- quiere hacer ver que un individualismo como el de Ayante no supone, en principio, un peligro para la comunidad. Originado el conflicto individuo-grupo en una contradicción interna del planteamiento básico de la comunidad, éste desaparece en cuanto el individuo (el verdadero individuo valioso y sobresaliente) toma conciencia de la imposibilidad de acuerdo entre sus principios individuales y los comunitarios. A este individualismo para el que el αἰὲν ἀριστεύειν es razón de ser, se contrapone un individualismo vulgar y de corto vuelo, guiado por el deseo de poder, ambición y avaricia de quien cree que todo debe supeditarse a sus pretensiones. La

⁷¹ Cf. Errandonea, *Sófocles*, 82 nota 1: ‘... Con todo, de paso, ha reconocido (*scil.* Menelao) que todo lo que Atenea hizo en el asunto de Ayante fue infundirle la locura, con el único objeto de salvarlos a ellos, y no de castigar culpas, ni antiguas ni recientes, de Ayante’.

⁷² Como bien señala Reinhardt, ‘Ajax’, 151, ‘If we listen to the Goddess (*scil.* Athena), Ajax is bad and Odysseus good (...), whereas if we disregard the voice of religion, Ajax is great, a hero, a colossus indeed in the greatness of his heart no less than in his physical strength’.

grandeza y coherencia de Ayante, una vez recuperada la razón, contrasta con la hipocresía y egoísmo de Menelao y Agamenón. Tras tomar conciencia de la hostilidad del medio, de la resistencia del grupo a concederle el reconocimiento que merece, Ayante opta por el suicidio y no por la destrucción de lo que se le opone. Ayante, por tanto, cierra con su muerte la consideración de un individualismo genuino circunscrito al ámbito del ἔργον⁷³.

Por ello, el conflicto que surge entre individuo y comunidad en el *Ajax* no se presenta como resultado de las pretensiones individuales de Ayante, sino que tiene su origen, más bien, en el egoísmo de otros individuos que, en su afán por destacar, ven en Ayante un claro obstáculo. Esta contienda entre individuos por la supremacía, la emulación y el querer imponer la propia voluntad, además de valerse de los principios sobre los que la polis se apoya en beneficio propio, socavan el equilibrio que hace posible la existencia de la comunidad. Esta es, pensamos, la conclusión a que los personajes de Menelao y Agamenón nos permiten llegar. Paradójica es la defensa que ambos, en sus breves intervenciones, hacen de las normas y leyes de convivencia (moderación, respeto al jefe, respeto a los dioses, etc.), cuando su comportamiento es fruto del odio y del resentimiento que sólo persigue la venganza personal⁷⁴. Ambos personajes muestran un claro egoísmo que sólo desea satisfacer el interés particular, aunque con ello se viole las normas sentadas por los dioses y por los hombres.

La atención, por ello, se centra en la integración del individuo en la comunidad. Los acontecimientos históricos en la Atenas del momento muestran que la comunidad no sabe reconocer y aprovechar las energías de sus ciuda-

⁷³ La visión de Sófocles coincide, en última instancia, con la de Píndaro en la *Nemea* VIII. Ambos ven en el cambio originado por la irrupción del λόγος el principio del fracaso de héroe, cuya fuerza y valía se circunscribe al ámbito del ἔργον. En Píndaro, aristócrata de mentalidad conservadora, la contemplación de la decadencia de los tiempos produce la añoranza del tiempo pasado y la decisión de salvar la fama de Ayante por medio de su poesía, que se mueve como la envidia en el ámbito de la palabra, completando el ἔργον heroico de éste con su λόγος artístico. Sófocles, sin embargo, de espíritu democrático y realista saca conclusiones del acontecimiento. Considera la realidad de la polis y el poco lugar que queda en ella para individuos de la talla de Ayante.

⁷⁴ No debemos pasar por alto el hecho de que Ayante, a pesar de su afán de venganza, decide, tras la reflexión, deponer su actitud –cierto es que ha intentado matar a los jefes de los aqueos, pero esto no aparece en escena, e incluso ha tenido lugar antes de que la acción comience–. No puede decirse lo mismo de los Atridas, quienes no cejan en su odio y se empeñan en llevar a término sus intenciones vengativas. Ayante es la figura realmente *magnánima* de la tragedia. Héroe a la vieja usanza, decide acabar con su vida y cumple, con este acto, su deseo de permanecer fiel a sus principios individuales.

⁷⁵ El paralelismo de Ayante con el destino de Temístocles en los años siguientes al triunfo ateniense sobre los persas es evidente. Frente a la grandeza, inteligencia y previsión del general (cf. Tucídides 1.183.3), contrasta el interés particular y egoísta de las familias aristocráticas

danos sobresalientes⁷⁵. La grandeza individual genuina es necesaria para la comunidad y no debe dar lugar a una envidia comunitaria. En este análisis de la realidad social del momento a través del episodio del mito de Ayante, el trágico no se identifica ni con el héroe ni con el grupo, pero sí señala cuál es el individualismo pernicioso para la ciudad –sin duda el de Menelao y Agamenón– que sabe utilizar en beneficio propio la envidia que el individuo sobresaliente involuntariamente despierta en la colectividad.

La reunión de los dos puntos de vista contrapuestos (individual y comunitario) en el problema convierte al *Aiáx* en una reflexión sobre la contradicción interna no ya de la comunidad, sino de los valores sociales. En tal sentido, la exposición se centra en la imposibilidad de acuerdo entre los intereses del individuo *sensu stricto* y los de la comunidad en que está inmerso. El problema, de acuerdo con las características propias del género, se convierte en una discusión en la que no hay una salida definitiva. El término “individuo” es una noción ciertamente ambigua, pues al mismo tiempo que éste reivindica su independencia y superioridad, contradice su actitud al remitirse para ello a un sistema de valores social. La paradoja de Ayante consiste precisamente en el hecho de que, considerándose superior a todos y cada uno de los demás, necesita de ellos el reconocimiento de superioridad.

Pero también es contradictorio, en el plano comunitario, el establecimiento de mecanismos destinados, aparentemente, a dar reconocimiento y satisfacción a las aspiraciones individuales. El certamen de las armas es un sinsentido, como lo es para la comunidad el pretender reconocer la superioridad del individuo, pues el postular la autosuficiencia de éste supondría una ruptura de la homogeneidad en que radica la fuerza del grupo. La votación promete algo que, en realidad, no otorga. El individuo no puede esperar de la comunidad más reconocimiento que el derivado del cumplimiento de las prerrogativas de lo social. Para la comunidad el individuo egregio es aquel que adecua su interés particular al público, por lo que el reconocimiento de su superioridad no afecta tanto a la esfera individual del personaje en cuestión como al funcionamiento mismo de la comunidad.

Este es el sentido del triunfo de Odiseo. La última parte de la obra lo pone de manifiesto. De la misma forma que el héroe es capaz, más allá de los deseos

de Atenas, que se empeñaron en acabar con él para poder cumplir sus deseos de poder y su ambición. La familia de Milcíades y los alcmeónidas, que se habían amigado por medio del casamiento de Cimón con la alcmeónida Isodice, emprenden una lucha conjunta contra Temístocles con la colaboración de los espartanos, que significó el ostracismo para Temístocles. La saña de los intereses particulares, al igual que la de Menelao y Agamenón en el *Aiáx*, se aprecia en el hecho de que no contentos con dicho ostracismo lo acusan de traición, lo que le valió la condena a muerte y una persecución que le llevó, finalmente, a refugiarse en Persia. Ver *supra* nota 1.º.

individuales de venganza de Agamenón y de Menelao, de conseguir que las leyes de la comunidad se cumplan, también lo es de ajustar sus deseos individuales al marco de la polis. Por ello, no es quizá exagerado afirmar que Odiseo no se opone tanto a Ayante como a los Atridas. La primera parte de la obra, en efecto, lo contraponía a Ayante, y de esta comparación Odiseo, claramente, se llevaba la peor parte. En la segunda parte, sin embargo, es posible apreciar una oposición, si cabe, más marcada entre Odiseo y los Atridas. Ya dijimos, que esta parte de la tragedia se ocupa de un individualismo desvirtuado y destaca por la falta de grandeza y heroicidad que caracteriza a la primera. En este contexto, Odiseo aparece bajo otra luz, pues al representar al ciudadano que adecua sus aspiraciones a los límites establecidos por el sistema, consigue finalmente imponerse al individualismo egoísta y vacío de los Atridas, verdadero peligro que acecha a la pervivencia de la polis y que, paradójicamente, no encuentra oposición en la comunidad. Gracias a su hábil manejo de la palabra, a su versatilidad y a su adecuación de las expectativas personales a las prerrogativas de la ciudad, Odiseo logra salir victorioso incluso cuando no es el mejor.

